

El incógnito sertão: diversidad tapuia y evangelización en el nordeste colonial

Luisa Tombini Wittmann

Universidade do Estado de Santa Catarina, Brasil

Resumen: El universo sonoro es un elemento fundamental de las culturas amerindias, siendo objeto de gran atención por parte de los colonizadores y evangelizadores desde la llegada de los europeos al Brasil. Sin embargo, la música en las misiones fue comúnmente interpretada como parte de una acción estratégica jesuítica que dio como resultado la aculturación de los indígenas. Esta investigación se propone comprenderla como un canal significativo para la aproximación, disputas y traducciones religiosas entre los misioneros jesuitas y los indígenas tapuías en el *sertão* nordestino de la América Portuguesa.

Palabras clave: música, jesuitas, tapuia, América portuguesa, siglo XVII.

Abstract: The sonic world is a fundamental element of indigenous cultures, having been described by colonizers and missionaries since the arrival of Europeans in Brazil. The music in missions, however, was commonly interpreted as part of a strategic action of the Jesuits that resulted in the acculturation of the Indians. This chapter aims to understand music as a significant channel on the approach, disputes and religious translations between Jesuits and Tapuia in the colonial *sertão* of Portuguese America.

Keywords: music, Jesuits, Tapuia Indians, Portuguese America, 17th century.

Además de las misiones en la costa y en el norte, los jesuitas también llevaron a cabo una larga y lenta inmersión en el *sertão* de la región del nordeste brasileño colonial. La Compañía de Jesús formó parte de varias expediciones con el fin de hacer un reconocimiento de estas áreas distantes de los territorios ya conocidos y poco poblados.¹ Los pueblos indígenas de allí fueran denominados tapuia, en representación opuesta a los tupi. Estas categorías genéricas merecen nuestra atención puesto que fueron perpetuadas por la documentación colonial como parte de una dicotomía europea que colocaba en

1 En el año 1645, la expulsión de los holandeses les aseguró a los lusos la posesión de la costa pernambucana, permitiéndoles a los jesuitas establecer misiones de evangelización en ese *sertão*, en un proceso de poblamiento marcado por el trabajo pecuario. Esta fue la actividad predominante en esta área del nordeste, debido a la anterior ocupación de las tierras cercanas al mar para la plantación de caña; ubicación ésta que facilitaba el desembalse de la producción para el comercio atlántico. Siendo así, a los pecuarios les interesaba que los misioneros reuniesen y controlasen a los indígenas en las aldeas jesuíticas. Sin embargo, al igual que los colonos del siglo anterior, estos solían reclamarles a las autoridades cuando se sentía perjudicados por los padres que se manifestaban en contra de la esclavización de los indígenas (Monteiro 1994).

contraposición al *sertão*, vacío y salvaje, con el litoral, colonizado y civilizado. La denominación tapuia, por lo tanto, no funcionaría como etnónimo, ya que no es la expresión designativa de una etnia, puesto que incluía decenas de grupos indígenas en una palabra de origen tupi que, según afirman algunos, significa enemigo.² A lo largo del período de poblamiento del nordeste, fueron perpetuados por los jesuitas y por los colonizadores como gente ‘bárbara de lengua trabada’.

En el manuscrito jesuítico referente a los años de 1690 y 1691, se encuentra información de la existencia de misiones en el *sertão* bajo la responsabilidad del Colegio da Bahía. Entre ellas son citadas las aldeas Canabrava y Natuba, con 800 y 500 personas respectivamente, además de otras que no aparecen nombradas a lo largo del río San Francisco: “el fruto de estas misiones consiste en hacer de los hombres bárbaros hombres Cristianos y Cristianos perseverantes en la fe” (S. J. 1691: 375v). En el intento por cumplir el objetivo misionero de transformarlos, algunos jesuitas se fueron a vivir entre los tapuia y acabaron por asumir una lucha constante con los pajés por el poder de líder espiritual. Seguidamente, se lamenta por la muerte del padre João de Barros al exaltar el sufrimiento y arduo trabajo como fundador de estas misiones, todas ellas establecidas entre los “de Nación Kiririses de lengua muy difícil” (S. J. 1691: 375v). El colonizador portugués Gabriel Soares de Sousa también hizo énfasis en la idea de que la diversidad radical de los aimoré se manifestaba en las particularidades de su lengua nativa, que según él era tan complicada que llegaba a afectar sus habilidades como cantores: “No se entiende con nadie que no sea tapuia. Cuando estos tapuias cantan, no pronuncian nada, por ser todo garganteando” (Soares de Sousa 1971: 339).

Resulta inevitable hacer una comparación entre estos amerindios, cuya habla o canto los colonizadores no lograban comprender, con aquellos que se comunicaban por la lengua general y conocían las canciones de alabanza al Dios católico a través de los jesuitas. Para los colonos y misioneros en contacto con los grupos tapuias todo parecía ser más difícil, sobre todo cuando se trataba de los aimoré. Además de ser bastante combativos, por lo cual ganaron la fama de peligrosos, tenían una supuesta (in)audible incapacidad lingüística y musical. A continuación serán presentadas algunas de las acciones de los jesuitas y de los indígenas en diversos (des)encuentros establecidos en el *sertão* del nordeste colonial, a través de una perspectiva histórica.

2 A lo largo del texto, las nomenclaturas indígenas hacen referencia a los diferentes pueblos que fueron genéricamente llamados tapuias por los europeos durante el período colonial. Por diversos motivos, como migraciones, muertes e incoherencias nominales en las fuentes históricas resulta difícil, y muchas veces arriesgado, establecer relaciones directas con comunidades indígenas en la actualidad.

Acercamientos y distanciamientos en el contacto

El río San Francisco y las sierras de los Kariri, según decían los misioneros, eran lugares repletos de gente a ser convertida. En un documento relativo a las actividades de los miembros de la Compañía entre los años de 1651 y 1657, se encuentra el relato de un viaje en el cual algunos ignacianos, en su búsqueda de los amoipira, encontraron a los sapuyá y a los yayayá. Al depararse con algunos sapuyás, aquellos les manifestaron su interés por conocer sus aldeas. Los padres se adentraron en el territorio indígena en procesión, con la cruz levantada, junto a 110 indígenas cristianizados, habitantes de las aldeas jesuíticas, quienes los acompañaron durante la expedición. Al llegar al centro del terreno donde se llevaban a cabo sus rituales, según el padre Antonio Pinto, cantaron arrodillados la letanía de Nuestra Señora “atrayendo a los bárbaros, hombres, mujeres y niños, que enseguida llegaron apresurados y admirados, porque la impresión es más profunda cuando más leve el aspecto de las cosas es” (Leite 1945: 272).

Esta descripción jesuítica inmortaliza algunas de las reacciones de sapuyás, incluyéndolos en la extensa lista de grupos amerindios que apreciaban la música. La conmoción ante los sonidos parece sugerir la eficiencia de lo efímero sonoro, lo que descarta la ostentación material como forma de aproximación, tal y como fue el caso de algunos pueblos de Oriente al recibir a los misioneros europeos.

El relato jesuítico enfatiza la celebración de una misa católica, frente a lo cual los sapuyá reaccionaron positivamente imitando los gestos cristianos. Tal actitud debe haber generado expectativa de un diálogo futuro. Los misioneros, sin embargo, estaban en la búsqueda de otro grupo indígena con el cual ya habían establecido contacto e, inclusive, también habían traído a algunos de sus miembros para una aldea jesuita más cercana a la costa. Así, el intérprete de los padres les preguntó dónde vivían los amoipira, y aquellos le recomendaron que consultase a uno de los jefes, llamado Jaguarari. El conocedor de los caminos de la región, después de mucho pensarlo, les dio un importante consejo el día siguiente. Los padres antes debían hacer amistad con los payayá, puesto que, como eran enemigos de los portugueses, sería difícil atravesar sus tierras sin ser notados, o peor, atacados. En la compañía de guías, dieron oídos a la alerta dada por el jefe y se adentraron por el sur del río San Francisco, en la región de las Jacobina. Tal y como lo sospechaba Jaguarari, algunos hombres esperaban a la acecho el paso de los blancos. Esta vez, sin embargo, fueron los payayás los que cantaron al acercarse a los misioneros:

Cuando ya estaban cerca de la primera Aldea de los *Paiaïases*, los padres mandaron a los Tapuia a que anunciaran su llegada, que no venían a buscar guerra sino paz. [...] El principal se acercó a saludar y abrazar a los padres con señales de alegría. Dieron idénticas demostraciones los otros bárbaros, pintados de varios colores, luciendo sus plumas varias y brillantes, con danzas y cantos a su estilo (Leite 1945: 274-275).

Una vez hechas los pases iniciales, los jesuitas quisieron saber cuál sería el mejor camino para llegar donde se encontraban los amoipiras, y les pidieron ayuda y orientación a los payayá. La respuesta de estos no fue la esperada. Dijeron que habían escuchado de los antiguos que era muy lejos y que tendrían que enfrentar mucha hambre y sed para cruzar aquel *sertão*. En ese momento, los indígenas cristianos, que ya no estaban allí por su propia voluntad, se desanimaron al instante. Los padres tuvieron que ceder frente al intento de fuga masiva de la labor emprendida. Regresaron todos juntos por el mismo camino, pero ahora con la compañía de treinta jefes payayá. La presencia de estos, además de disminuir el recelo de los colonizadores de ser atacados, le comprobaría al gobernador que los jesuitas habían hecho contacto con aquellos que en sus escritos eran llamados ‘bárbaros’.

No parece haber sido la música payayá la que introdujo a esta etnia en una categoría alejada de la civilidad, como en el caso del canto y de la lengua de los aimoré. En el fragmento anteriormente citado, lo que los jesuitas oyen es descrito por ellos apenas como una singular manifestación de indígenas vistosos. Lo que es hecho de forma bastante genérica, ciertamente, pero sin bestializarlos. Infelizmente la documentación jesuita no suele ofrecer informaciones muy detalladas acerca de las “danzas y cantos a su estilo” tapuia, con excepción de la fiesta de Eraquizá, que veremos más adelante.³ No obstante, el desarrollo del documento permite que los payayás sean clasificados, de forma definitiva y negativa, por aquello que, a la mirada occidental, estos tienen de siniestro. En este caso, un ritual fúnebre intensificado por ser endocanibalismo:

Quando alguien está enfermo, se le lleva a los pajés para que lo curen. Lo colocan en medio de una rueda. El pajé principal se pone durante un tiempo a ladrar como un perro. [...] Si es mortal no se lo ocultan al paciente; y los padres y parientes con palos, instrumentos, o con aquello que tengan en manos, golpean fuertemente al miserable y aceleran su muerte. Cortan el cadáver en pedazos y se los reparten entre todos y cada uno, para ser comido, a la manera de un regalo. De los huesos más adecuados para ello, hacen flautas; y del cráneo, trompas (Leite 1945: 274).

Al relatar las actitudes de los propios parientes que matan al enfermo, los jesuitas colocan a los payayás en una condición de ferocidad. Eran los huesos de integrantes del propio grupo los que sonaban en algunos de sus rituales. La antropofagia es condenada por los padres de manera general, sin embargo, es importante darle atención a un sujeto en especial, al que se le conocía como el instigador de los rituales. Siempre se consideraba como responsable por los males al pajé, el gran adversario de los jesuitas durante toda

3 En las primeras entradas por la región de las Jacobinas, los padres João de Barros y Jacob Roland encontraron a los tapuias sequakyrynhos. El relato jesuítico sigue haciendo énfasis en los esfuerzos de los viajes misioneros y en el entusiasta recibimiento por parte de los indígenas, con su música descrita, nuevamente, de forma genérica.

la historia de las misiones en las Américas. Como vimos, los religiosos describieron sin grandes juicios de valor los cantos y las danzas con las que los tapuias los recibían en sus aldeas en el *sertão*. No obstante, en el combate por el dominio de lo sobrenatural, demonizaron las actitudes y los sonidos de sus líderes espirituales, tal y como acostumbraban a hacerlo desde el inicio de los contactos con los tupi en 1549.

La visión corriente que aparece en las descripciones de los jesuitas sobre aquellos que llamaban hechiceros, era que se trataba de falsos profetas. Los pajés, por su parte, acusaban a los misioneros de provocar la muerte a través de las enfermedades causadas por el bautismo, por el canto católico o por su simple presencia. La disputa por el mundo sobrenatural se tornó intensa, pues los pajés tenían la capacidad de conectarse con los espíritus de los antepasados. De esa manera, hacían presagios de guerra, así como de un mundo de abundancia y además eran ellos los responsables de la cura. Era tal el respeto hacia estos que los jesuitas utilizaron formas chamánicas gestuales y discursivas como predicar por las aldeas durante la madrugada, moviendo las manos y golpeando los pies, en un intento por difundir el mensaje cristiano.

Al tratar del caso específico de los rituales de cura payayá, los jesuitas animalizaron a los pajés al asimilar los sonidos que estos emitían con los ladridos caninos, convirtiéndolos en un ser sin lenguaje, un prototipo de salvaje. En la carta anual de 1693 los misioneros alertaron nuevamente sobre el peligro de los rituales chamánicos, esta vez, al escribir sobre los moritos. Este otro género de tapuia, dice el documento,

[...] colocaban también en sus pajés, que llamaban de *Bismuses*, toda su esperanza, y los llamaban enseguida que se enfermaba. La cura constaba de cantos desentonados, humareda y aspiración, y con gestos descompuestos (Leite 1945: 277).

En la obra doctrinaria escrita en lengua kariri por el jesuita Luis Mamiani, la cura por medio de cantos aparece en la lista de los pecados que los tapuias no deberían cometer más (Mamiani 1942: 84-85).⁴

Al mismo tiempo que se utilizaban formas chamánicas para imponerse como líderes espirituales, los jesuitas condenaban como falsas las acciones de sus rivales. Es recurrente la utilización, por parte de los misioneros, de códigos indígenas, lo que si bien permitió el diálogo, al mismo tiempo generó interpretaciones nativas que se escaparon del control de los religiosos. Formó parte de este contacto que los padres enseñaran contenidos católicos a través de la música, aprovechando así el vínculo sonoro con el sobrenatural

4 En el catecismo del capuchino Bernard de Nantes se encuentra nuevamente una lista de costumbres kariri a ser suprimidas, entre ellas pintarse y usar cenizas para la protección, beber vino, permitir que los pajés soplasen a los enfermos, consultar brujas adivinas y, claro está, creer en diferentes dioses. El canto, a su vez, aparece en ocasiones diversas: “¿No habréis cantado o *waiwca* [que es canto supersticioso], u otras cantigas de paganos?” “¿Fuiste a cantar el *Soponhiu*? [cantar disoluto y bárbaro]” (Nantes B. 1896: 128).

ya existente en los amerindios. Melodías con sentido cristiano eran cantadas por los tapuias en ceremonias religiosas, sobre todo, letanías de santos (S. J. 1665: 205).⁵ En general, la música facilitó innumerables veces la presentación de elementos católicos a los amerindios, fuesen ellos tupi o tapuia, quienes a su vez resignificaron los mensajes que recibían de los misioneros de acuerdo con sus visiones de mundo (Wittmann 2011).

La representación de la música indígena por los jesuitas se daba, a su vez, por lo que ella significaba. Se producía un acercamiento con los indígenas, convirtiéndola así en una aliada. No era descrita con detalles, ciertamente, pero aparecía como una manifestación sonora singular. Si demostraba el poder de los pajés o alguna costumbre antropófaga, era una amenazadora disonancia. No sólo a los oídos, sino también al proyecto evangelizador como un todo. Muchas veces los jesuitas optaron por describir a los tapuia como un grupo bastante amplio y arraigado a sus costumbres gentilicias. Un manuscrito jesuítico de finales del siglo XVII, encontrado en el archivo de la Compañía de Jesús en Roma, revela rituales antropofágicos cantados, así como la dificultad para llevar a cabo la conversión:

A mayor difficuld.e he fazellos capazes p.a fazere' algu' conceito de Deos. Outra difficuld.e ha mayor em largar seos Ritos, abuzos, e agouros. [...] Andam de ordinario em guerras, q fazem contra todos, que não são de sua lingua; pelejam todos a peito descuberto, e ainda aquellos q vam criados entre nos os despem na peleja. Suas armas sam frechas ordinariam.e cheyas de veneno. [...] Matandoos os comem assados convidando com este banquete aos vencedores. Acabado o conflicto se retiram a festejar a victoria: juntanse todos com suas bozinas, e formão hum coro de desentoadas vozes (S. J. 1696: 426v-427).⁶

El antropólogo Carlos Fausto considera que la ejecución ritualística del enemigo era el evento central de la vida tupinambá, era la venganza socializada al máximo. Entre los tupis de la costa, el cautivo de guerra pasaba a vivir como miembro de la comunidad, que posteriormente reafirmaba las alianzas y las enemistades a través del ritual antropofágico. Para su realización, había una preparación y se invitaban a los integrantes de la red de aldeas aliadas, que no presentaba un centro de poder. Así, llegaba la hora de cantar y beber, para después matar y comer.

Tanto la víctima como el ejecutor eran dignos de honra e inmortalidad. El último era el único que no comía. El prisionero se enfrentaba a la hora de la muerte con la altivez de un guerrero, al final, era honroso ser comido por los enemigos y él estaba seguro de que sería vengado por los suyos. El matador recibía nuevo nombre, tatuajes y prestigios como guerrero. Ambos dejaban memoria de sí y daban secuencia al nexo fundador de la

5 El aprendizaje de la lengua portuguesa por parte de los kariri se vio facilitado por “cantar todas las tardes la corona de la Santa Virgen, en fabordón. Sentían realmente placer, debido a la armonía, aún nunca habiendo oído nada parecido” (Nantes, M. 1979: 38).

6 Ortografía original.

sociedad: la venganza (Fausto 1992: 392). En las aldeas de la América Portuguesa, con significativas diferencias, la música sonó a veces antes, durante y/o después de los rituales chamánicos y antropofágicos.

Estos aparecen vinculados a una música desentonada, así clasificada negativamente por los jesuitas, en la medida en que ésta se revela como una amenaza. Tal y como en el caso de la cita anterior sobre el canibalismo y la guerra al enemigo, cuya victoria se celebró con música. Sin embargo, hay relatos distintivos. El carácter interno de la antropofagia de los payayá, por ejemplo, los separa no sólo de los cristianos, sino que también los diferencia de otros grupos que habitaban en el *sertão*, como los kariri no-antropófagos, descritos por el capuchino Martin de Nantes o, incluso, de los tupi, cuyo canibalismo aparece generalmente relacionado con un sentido bélico.⁷ Por otro lado, se asemejan a otros indígenas en la costumbre de recoger los huesos de los muertos para hacer música, mejor dicho, para construir instrumentos musicales.

Era evidente el interés de los amerindios por los instrumentos de viento. La flauta fue la más tocada en las aldeas coloniales, en diversas situaciones, siendo de fácil construcción y ejecución (Holler 2010: 98). Muchos escritos ignacianos traen descripciones de flautas indígenas hechas de huesos de animales o incluso de humanos. También es común el registro de la forma incansable que tenían los indígenas de tocar y de cantar, así como del recibimiento festivo con música, cuando acogían al huésped con lágrimas y le ofrecían alimentación y estadía.⁸

A lo largo de la historia, enemigos e inclusive los propios jesuitas como Antonio Pereira y Bernardo Gomes, fueron convertidos en flautas. A sólo dos meses de haberse instalado en Cabo Norte, Amazonia (1688), fueron asesinados por los indígenas durante la principal celebración católica, la santa misa. El padre Pereira, que había quemado los restos de un chamán con el objetivo de eliminar su influencia y apropiarse del espacio que éste ocupaba en la vida espiritual de los indígenas, no pudo prever el efecto dominó de sus actos.⁹ Los indígenas, en respuesta, valiéndose de un procedimiento que para ellos

7 Existe también referencia entre los payayá de antropofagia bélica. El caso en cuestión es el de una indígena que vivía entre ellos como prisionera de guerra, con el destino sellado por la muerte. Los jesuitas relataron con orgullo el éxito que tuvieron en la negociación de su rescate y, más tarde, en su catequización.

8 Con cantos e instrumentos de viento y de percusión, inclusive las maracas, las fiestas para recibir a las visitas y/o las reliquias estaban, de hecho, entre las más importantes celebraciones del Brasil colonial, compuestas de elementos indígenas y cristianos.

9 Los tapajós guardaban hacía años los restos mortales de *Monhangarypy*, que significaba el primer padre, y le rendían honras y fiestas. El jesuita consideró abusivas aquellas veneraciones, que estarían difamando la santa fe católica, y prendió fuego a la casa que abrigaba el túmulo del antepasado indígena. Quemar los símbolos religiosos considerados herejes era una práctica típica de la Contrarreforma, que encendió hogueras en las plazas europeas contra los desertores de la fe católica. Libros prohibidos, mujeres llamadas de brujas e incluso reliquias indígenas debían ser eliminadas por las llamas purificadoras, lo que supuestamente reforzaría el poder del Catolicismo.

tenía sentido porque formaba parte de su lógica bélica, devoraron a los padres jesuitas, reocupando el espacio destinado a las creencias de sus propios símbolos, que ya no se resumían a reliquias en sí sino también a la trayectoria de venganzas. Comieron a los padres, transformándolos en participantes de los rituales indígenas que aquellos tanto condenaban. Convertidos en flautas indígenas, los jesuitas sufrieron un proceso que podríamos llamar ‘musicofagia’.

Las etnias indígenas rendían culto a los huesos de sus chamanes. Los despojos de los muertos eran símbolos de la existencia de un mundo sobrenatural, y la creencia en sus poderes movía a los indígenas. De igual forma era para los jesuitas que veneraban las reliquias de sus mártires, las cuales podrían ser objetos con los que tuvieron contacto o los propios restos físicos de los padres. El culto a los huesos, por tanto, estaba presente tanto en la cultura de los indígenas como en la católica, causando así disputas feroces. En las fiestas de culto a los antepasados indígenas los huesos reverberaban voces del más allá, que muchas veces incitaban la oposición por parte de los misioneros. Los jesuitas, a su vez, intentaban estimularlos a la adoración de las reliquias de los santos católicos. Después de la muerte de los jesuitas Pereira y Gomes, y a través de sus restos mortales, más sonidos indígenas se escucharon en las aldeas coloniales.

El ritual compartido de Eraquizã

Los Paiañases son muy sumisos a sus pajés al que llaman Visamus. No tienen idolatrías, ni divinidades, exceptuando algo similar a una idolatría, por quien llaman su dios Eraquizã [Erachisam], cuyo día festivo, anual, se celebra así: Hacen una pequeña cabaña muy lejos de la Aldea. Se juntan en ella los pajés más viejos. Visten al Tapuia con su vestido de hojas de palmas, de 15 pies de largo, todo con plumas y cintas, las cuales caen un poco arriba de las rodillas. En la cabeza hasta los hombros llevan la diadema, que termina de punta para arriba. En la mano derecha una flecha afilada. Antes de que entren en la cabaña sagrada de su dios Eraquizã, hacen los pajés grandes alaridos, y huyen todos los otros Tapuias para dentro de las casas. Luego sale el Eraquizã, de horrendo y deforme aspecto. Le da la vuelta a toda la Aldea, y si se encuentra con alguien lo mata con la flecha aguda, que lleva en la mano derecha, para castigarlo por la irreverencia de haberse atrevido a encontrarse con tan grande dios. Una vez hecho el reconocimiento, se para delante de las casas, toca la flauta (canilla) frente a ellas, señal para las ofrendas de comer, y se sienta en medio del terreno a esperarlas. Saliendo cada uno de sus casas, le llevan con gran respeto las ofrendas y regalos (Leite 1945: 273-274).

Lo más importante para los payayá era la fiesta del Eraquizã, sobre la cual existe este raro e interesante relato en la ya citada carta anual jesuítica de mediados del siglo XVII. Este es uno de los relatos existente sobre el ritual de culto a Eraquizã, Varakidran o Arachizã, entre otros nombres dados por los misioneros en sus escritos. En el caso de los payayá, llama la atención el hecho de que el pajé se personifique como Eraquizã, debidamente revestido para la ceremonia. Su poder es demostrado en la confrontación con aquel que ose desafiarlo, y en las honras que recibe. Es a través de la música que se estipula el

momento de las ofrendas, cuando se da el acercamiento al sonido de la flauta tocada por aquel que desempeña el papel principal. El ritual es finalizado con un vasto banquete, preparado y saboreado dentro de la cabaña sagrada.

La fiesta de Eraquizá, registrada entre los payayá, los moriti y los kariri, era el ritual tapuia por excelencia. Siendo así, fue al que los misioneros más insistieron en exterminar. A pesar de la catequesis, la celebración se mantuvo algunas veces dentro del área de las misiones jesuitas. Cierta vez, en la aldea de Santa Teresa, el padre Jacques decidió quemar la casa sagrada de Vakidran. En la batalla con el cristianismo, la respuesta nativa fue la construcción de otro espacio ritual cerca de allí. No obstante, el jesuita informó que “su perversión no puede esconderse por mucho tiempo. Los cantos profanos, en el gran silencio de la noche, hacían gran estruendo por los alrededores” (Pompa 2003: 370). La música traicionó el disfraz de los participantes del ritual, a los que, posteriormente, se les prohibió entrar a la Iglesia Católica. La medida punitiva tal vez no haya surtido el efecto deseado por los jesuitas, ni tampoco modificó el estado de las cosas. El universo de Eraquizá continuó formando parte de la vida de los tapuia, y de forma bastante intensa, como demuestra la carta anual de 1693 sobre la aldea de Jerú.

El ritual ocurrido en ella reunió a varios indígenas que habían tenido o no contacto con los europeos. En esa ocasión, estimadas flautas de huesos de aves fueron tocadas por hombres bailarines, adornados con plumas de colores y pinturas negras. Al acercarse a las bangañas¹⁰ sagradas, se produjeron alteraciones de consciencias y presagios en los profetas viejos que fumaban tabaco. No era la primera vez, y no sería la última, que los jesuitas se encontrarían con instrumentos rituales indígenas. Basta recordar los relatos sobre los tupinamba que bailaban y cantaban alrededor de una bangaña decorada a la manera de una cabeza humana, mientras meneaban las maracas en sus manos. Para el ritual tapuia, sin embargo, parece que el acto de tocar la flauta era más significativo. También es interesante resaltar que las fiestas de Jerú presentan semejanzas con las realizadas por grupos tupis: bangaña, tabaco y profecías. En este sentido, tenemos extensos relatos escritos por los colonizadores, viajeros y misioneros, sujetos tan distintos como el calvinista francés Jean de Léry, el aventurero alemán Hans Staden y el jesuita ibérico José de Anchieta, que llegaron a Brasil a mediados del siglo xvi.¹¹

10 Fruto de ciertas *cucurbitáceas* cuya cáscara se utiliza como vasija, sonajeros u objetos sagrados.

11 Léry (1580) publicó la descripción más antigua de canciones tupinambá, con la presentación de notaciones musicales en la tercera edición de la obra acerca de su viaje a Brasil. Sin embargo, fue en las últimas décadas que la etnomusicología de las tierras bajas de América del Sur presentó un crecimiento significativo, sobre todo en Brasil. Rafael Menezes Bastos señala que el escenario es prometedor, con predominancia de la etnología en lo referente a las músicas indígenas. El autor destaca el papel de la música en la cadena intersemiótica del ritual en la región, en áreas alejadas y pueblos diversos (Menezes Bastos 2007). En el análisis de las fuentes ignacianas publicadas e inéditas, utilicé el término gestualidad musical en la reflexión de las experiencias amerindias en las aldeas del Brasil Colonial (Wittmann 2011).

A través de una investigación densa y original, que reconstruye la historia del contacto entre los misioneros y indígenas en Brasil colonial, Pompa (2003) sugiere que la fiesta de Varakidzan era la marca ritual de los indígenas en el *sertão*, inclusive de los que vivían más alejados; o que tal vez haya sido difundida por la cohabitación de grupos diversos, lo que ocurrió con la llegada de los jesuitas y de los capuchinos, quienes siguieron la forma ignaciana de hacer las misiones. De cualquier manera, éste era el momento colectivo más importante de los tapuias, cuando asimilaban acontecimientos y transformaban su historia. La fiesta, bastante enraizada entre ellos, fue descrita con preocupación por los evangelizadores de las diferentes órdenes religiosas.

La aldea de Jerú, fue, por lo menos hasta finales del siglo xvii, un punto de encuentro importante para el ritual indígena más famoso del *sertão*. Con el establecimiento de los jesuitas, ésta comenzó a formar parte del conjunto de las aldeas de Kariri, bajo la responsabilidad de los padres Luís Mamiani y João Batista Beagel. En una ocasión ocurrió un serio conflicto en torno del ritual Eraquizã, intensificado con la actitud de un jesuita que destruyó la bangaña sagrada y quemó las flautas ceremoniales. Frente a la drástica actitud del padre, algunos indígenas abandonaron la aldea. La acción radical imposibilitó, para ambas partes, cualquier tipo de negociación. Los denominados ministros de Varakidran fueron a entonar sus músicas en otros espacios ritualísticos.

Fue por medio del plan ritual, como bien lo demuestra Pompa, que diferentes grupos tapuias elaboraron sus estrategias de rechazo hacia el catolicismo, mediante fugas hacia el monte, o también de absorción de la nueva religión, pero dentro de su cosmovisión indígena. Cierta vez, el padre Cockle amenazó con una vara a los partidarios de Varakidzan, imitando la actitud del propio pajé, representante de la divinidad, pero presentando nuevos símbolos cristianos como la cruz. De este modo, los indígenas pudieron darle un sentido a la presencia tan transformadora de los misioneros. En este contexto de diálogo y de disputa religiosa, los rituales indígenas, pero también los católicos y aquellos que ya habían sido transformados por el contacto, tuvieron destacada importancia en la documentación jesuita y en la práctica colonial:

La administración de los sacramentos, y, de forma más general, el ceremonial cristiano es el punto alto de la catequesis en las aldeas. Esto quiere decir que los misioneros también utilizaron la práctica, más que la creencia, el acto más que la palabra, como lenguaje para transmitir su mensaje, como no podría dejar de ser, considerando el problema de la lengua, que mucho de los misioneros no la conocía. El rito se convirtió, también del lado misionero, en el lugar donde se incorporó la mudanza, constituyéndose como un espacio privilegiado para el encuentro y la traducción (Pompa 2003: 378).

Pompa destaca el predominio del ceremonial religioso en la evangelización, sobre todo en el caso de los grupos que no eran tupi, como los tapuia. Algunas lenguas nativas se habían revelado como verdaderos obstáculos para los jesuitas. Además, los rituales

católicos tuvieron que valerse de más que estímulos visuales, como el levantar la cruz y las imágenes religiosas. Las procesiones que recorrían las aldeas, además de ser vistas eran escuchadas, lo que demuestra la importancia de la sonoridad también en el contacto con los pueblos indígenas del *sertão*. De hecho, la dificultad lingüística de la cual los misioneros tanto reclamaban hizo más evidente la necesidad del uso de la música en las actividades misioneras establecidas en el interior de la colonia. Una comunicación complicada hizo que los jesuitas accionasen lo que podemos entender como una ritualista sensorial.

El ritual propició diálogos interculturales entre padres jesuitas y pueblos tapuias en momentos significativos transcurridos a través de la música. Las flautas de las fiestas de Eraquizá ya habían revelado su importancia para la vida simbólica indígena. En la catequesis, la actividad musical fue dirigida por los jesuitas sobre todo por medio de los cantos católicos. Por lo tanto, el predominio de la utilización de la práctica y del acto por los jesuitas, más que de la creencia y de la palabra, puede y debe ser entendida también por la constancia de una sonoridad indispensable en el contacto. Una vez más, la música se volvió un poderoso instrumento de la traducción entre misioneros católicos y grupos indígenas dentro del contexto ceremonial religioso.

Traducciones y negociaciones sonoras

En la América Portuguesa, la presencia constante y significativa de la música en las misiones constituye una importante señal del contacto, sobrepasa la función de mera estrategia jesuítica para una imposición cultural. La música, que no formaba parte de las ceremonias litúrgicas de la Compañía de Jesús, se hizo recurrente a partir del encuentro con el otro. Por una parte, la alteridad musical indígena incitó a los padres a cantar en las aldeas coloniales; por la otra, la adaptabilidad jesuítica, como carácter de los miembros de aquella institución religiosa, garantizó la longevidad de la misión. La música, intensa y poderosa por ser canal de expresión religiosa, se convirtió en un elemento fundamental de la traducción religiosa entre amerindios y misioneros.

En este sentido, según Pompa (2003), el concepto de traducción permite el entendimiento de una coyuntura misionera dinámica, donde elementos religiosos son cotidianamente resignificados. Contribuyó, así, para la comprensión del universo sonoro como mediador de las relaciones entre sujetos culturalmente distintos. Si la música era importante en la religiosidad indígena y, consecuentemente, en las ceremonias de las aldeas jesuíticas, debe ser analizada como elemento significativo del contacto. No se trata, por lo tanto, de una historia de la música en sí, indígena o católica, sino de las relaciones sonoras vividas en conjunto en un contexto colonial (Wittmann 2011).

Es bien sabido, a través de las narraciones jesuitas, que los indígenas americanos acostumbraban a realizar rituales religiosos utilizando la música como canal de conexión con el mundo sobrenatural. La espiritualidad indígena no era racionalizada como la

de los letrados jesuitas, pero sí era sensorial, corporal, musical. De esta manera, los jesuitas trabajaron por el uso de la música como parte constitutiva de las actividades desarrolladas por los miembros de la Compañía de Jesús en Brasil, inclusive cuando en otros contextos misioneros, como en la India, se manifestaron dudas a causa de las restricciones musicales presentes en las Constituciones ignacianas. Al final, la elección de los misioneros por el universo del sonido seguía la lógica de los nativos que, al contrario de los jesuitas, reservaban para la música y para sus instrumentos un lugar central en la religiosidad.

Antonio Vieira insistió en evocar a Manuel da Nóbrega en su argumentación sobre el papel de la música en la edificación espiritual de los amerindios: “cuánta razón decía el padre Nóbrega, primer misionero de Brasil, que con música y armonía de voces lograría atraer a todos los paganos de América” (Vieira 1904: 117). No obstante, la historia no fue tan simple. Los indígenas, afirmaban los jesuitas, estaban muy arraigados a sus costumbres. Oían a los cristianos, pero seguían con sus propios rituales. Se trataba de la inconstancia del alma salvaje (Viveiros de Castro 2002). Aún así, había interés por la música de los pueblos amerindios en general. Fue a través de ella, nuevamente, que los misioneros intentaron acercarse a los tapuías, aunque tuvieron una menor inserción entre ellos en relación a los tupís.

La música facilitó innumerables veces la presentación del catolicismo a los indígenas, fuesen tupi o tapuía. Estamos frente a la historia de un contacto que transcurrió por medio de sonidos, y que no debe ser explicada por la generalizadora y simplista idea de que la presencia colonial y misionera ocasionó una sustitución inevitable y completa de la cultura indígena por la europea y católica. Entre los sapuyá, por ejemplo, hubo negociaciones con los jesuitas para que pudiesen continuar cantando por la madrugada: “juraron todos obediencia al Padre, y cuando quieren cantar sus cantos por la noche, o ir a sus danzas, siempre le piden consentimiento al padre” (Pompa 2003: 380). La promesa de obedecer a los jesuitas estaba condicionada a la tolerancia de los padres delante de las manifestaciones musicales indígenas culturalmente tan significativas.

Los rituales indígenas eran considerados como maléficos por parte de los misioneros, que muchas veces los clasificaban como resultado de la acción del demonio sobre las ovejas que añoraban catequizar. Así mismo hubo consentimiento, por parte de los jesuitas, en relación a los festejos indígenas. Es cierto que había conflictos constantes en relación a las manifestaciones amerindias, fuesen antropofágicas o no. Sin embargo, la persistencia de los catecúmenos en mantener algunas de sus antiguas costumbres forzó a los jesuitas a flexibilizar sus reglas de comportamiento, al punto de ser registradas concesiones hechas a los indígenas en su correspondencia. Sin embargo, no siempre hubo pedidos ni permisos. La elección tapuía algunas veces fue la de una brusca ruptura, mediante la fuga de las misiones jesuíticas hacia el interior.

El contacto y la evangelización entre grupos diversos y de difícil lengua representó un enorme desafío para los jesuitas, quienes clasificaron su música como armónica aliada o disonante amenaza de acuerdo a la coyuntura, propicia o no, para las actividades de las misiones. Los pajés continuaron siendo demonizados como sus mayores enemigos, como lo había dicho Nóbrega hace más de un siglo. Aún así hubo negociaciones, también resultado de la agencia indígena en la historia, lo que demuestra la complejidad del contacto establecido entre jesuitas y tapuia en la incógnita e inmensa área del *sertão* colonial.

Referencias bibliográficas

Fausto, Carlos

1992 Fragmentos de história e cultura Tupinambá. En: Carneiro da Cunha, Manuela (ed.): *História dos Índios no Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras, 381-396.

Holler, Marcos

2010 *Os jesuítas e a música no Brasil colonial*. Campinas: Editora da Universidade Estadual de Campinas (UNICAMP).

Leite, Serafim

1945 *História da Companhia de Jesus no Brasil*. Tomo v (da Bahia ao Nordeste). Lisboa: Livraria Portuguesa.

Léry, Jean de

1580 *Histoire d'un voyage faict en la terre du Bresil*. Genève.

Mamiani, Luis Vicente

1942 [1698] *Catecismo da doutrina christã na lingua brasílica da Naçam Kiriri*. Rio de Janeiro: Imprensa Nacional.

Menezes Bastos, Rafael José de

2007 Música nas sociedades indígenas das terras baixas da América do Sul: estado da arte. *Mana* 13(2): 293-316. <<http://www.scielo.br/pdf/mana/v13n2/01.pdf>> (16.09.2015).

Monteiro, John Manuel

1994 *Negros da Terra: índios e bandeirantes nas origens de São Paulo*. São Paulo: Companhia das Letras.

Nantes, Bernard de

1896 [1709] *Catecismo da lingua kariris*. Edição facsimilar publicada por Júlio Platmann. Leipzig: B. G. Teubner.

Nantes, Martin de

1979 [1706] *Relação de uma missão no Rio São Francisco*. São Paulo: Companhia Editora Nacional.

Pompa, Cristina

- 2003 *Religião como tradução: missionários, Tupi e Tapuia no Brasil colonial*. Bauru: Editora da Universidade do Sagrado Coração (EDUSC). S. J., Companhia de Jesus
- 1665 *Annuae litterae provinciae brasiliae ab anno 1665 usque ad 1670*. Archivum Romanum Societatis Iesu (ARSI), Bras. 9, fólhos 204-216v.
- 1691 *Relação sumaria do q obrarao os PP. da Comp. de IESU no Brazil em ordem ao bem espiritual do proximo desde o anno 1690 ate o de 1691*. Archivum Romanum Societatis Iesu (ARSI), Bras 9, fólhos 375-376v.
- 1696 *Annuae maragnonensis anno 1696*. Archivum Romanum Societatis Iesu (ARSI), Bras. 9, fólhos 426-431.

Soares de Sousa, Gabriel

- 1971 *Tratado descritivo do Brasil em 1587*. São Paulo: Companhia Editora Nacional.

Vieira, Antonio

- 1904 [1660] Relação da missão da Serra de Ibiapaba. *Revista do Instituto do Ceará* 18: 86-138.

Viveiros de Castro, Eduardo

- 2002 *A inconstância da alma selvagem e outros ensaios de antropologia*. São Paulo: Cosac & Naify.

Wittmann, Luisa

- 2011 *Flautas e maracás: música nas aldeias jesuíticas da América Portuguesa (sécs. XVI e XVII)*. Tesis de doctorado, Universidade Estadual de Campinas (UNICAMP). <www.bibliotecadigital.unicamp.br/document/?down=000802385> (16.09.2015).